

السياسة عند أرسطو من "الأخلاق" إلى "السياسيات" (*)

بيتر ويبر

ترجمة: د. جورج كسوة

بالطبع ⁽²⁾. إن أسس علم التنظيم الاجتماعي تكمن بالعلم، بالتنظيم الصحيح للمعاملات الإنسانية: لذلك يشكل البحث في الأهداف الحقيقية للمعاملات الإنسانية بداية البحث في المجتمع الجيد.

بما أن لكل معاملة، (تعامل يتضمن محصلة التسويع الانساني الخاص)، غاية، أو مصلحة حقيقية أو مفترضة، لذلك نجد أن «الجميع يجدون في كل شيء إلى ما يبدو لهم خيراً» (السياسيات 1252 أ 3)، هذا ما يمكن تحصيله بنهاية كل معاملة أو بأثنائها. أما الأهداف فيمكننا تمييز نوعين منها: بما إن بعض الخيارات تطلب لذاتها، نجد أن ثمة خيارات أخرى تستعمل، في حال تحصيلها مطية لتحصيل خيارات أخرى أعلى شأنًا من الأولى. هنا نجد خطوط تراتب هيراركي للخيارات، يمكن بلوغه في حال افتراضنا وجود خير أعلى يمكن السعي إليه لذاته لا لخير آخر، ذلك أننا لو افترضنا إن كل خير إنما يكون وسيلة لخير آخر، لصار الخير وسيلة لا غاية، ولا يعود غاية أخيرة إطلاقاً،

«يظهر أن لكل فن ولكل بحث، كما إن لكل معاملة أو عزم خير ما يهدف له. لذلك يعتبر الخير بحق الهدف الذي يُسعى إليه.. فإذا كان للمعاملة من هدف، فهو المعاملة يجد ذاتها. فيما تكون الأمور الأخرى هدفاً بذاتها... لذلك، وجب اعتبار هذا الهدف المعاملة، الهدف الأعلى والأفضل. ولذلك كان لمعرفة هذا الهدف وزنه بالنسبة للحياة. ألا يحسن ضارب السهم التصويب بشكل أفضل كلما عرف هدفه؟ فإذا كان الأمر كذلك، بات من الأولى أن نحاول ولو باختصار، أن نعرف هذا الهدف وأن نحدد العلم أو القدرات التي تنتمي إليه» ⁽¹⁾.

تحدد هذه الفقرات، التي بدأ بها أرسطو كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس) غرض ومضمون هذا العلم الجديد: إن هدف العلم السياسي هو البحث في «خير الإنسانية» (الأخلاق إلى نيقوماخوس 1 - 1094 ب، 10987 أ 16). إن علم ما هو نافع للإنسان، هو علم سياسي «ذلك إن الإنسان بطبيعته، كائن حي لا غنى له عن الحياة، حياة سياسية جماعية منظمة، إنه «سياسي

وهكذا يصبح التعامل الانساني دون هدف، وبالتالي دون معنى.

إن العلم الذي تحدّد غرضه بالبحث عن ما هو الخير الأعلى بالنسبة للإنسان، وعن البحث بالمعاملات الانسانية منظوراً إليها من هذه الزاوية وبملاقاتها بالخير الأعلى، يجب اعتباره أفضل العلوم، وأهمها، وأساس العلوم الأخرى (الأخلاق الى نيقوماخوس I - 1094 أ 28). وهذا العلم هو العلم السياسي. إن العلم المسيطر لا لأنه يأتي في رأس العلوم الأخرى، بل لأنه يحدّد لسائر العلوم التطبيقية الأخرى أو للفنون الأخرى مكانها بالنسبة لموقعها من الحياة داخل الدولة (المدينة). بهذا المعنى يعتبر خير الانسان هدف العلم السياسي ومضمونه، ثم إننا نتلق عليه تسمية العلم السياسي، ذلك لأن تنظيم المدينة أعم وأكثر إحاطة من الأفراد، أو الجماعات الصغيرة. فمع أن ما يبدو خيراً للناس هو بذاته خير للمدينة، فيبدو أنه من الأفضل والأكمل للمدينة بلوغه والابقاء عليه، فإن ما يبدو مسراً للفرد القيام به، يصبح أنبل بالنسبة للشعب أو للمدينة، بل وأقرب للآلهة (الأخلاق I - 1094 ب 8 - 11).

علينا أن نلاحظ بالنسبة لسلسلة الحجج والبراهين المتعلقة بالخير الأعلى، إنه باستبعاد الانسياق إلى ما لا نهاية نصل إلى البرهنة على ضرورة وجود الخير الأعلى من الناحية المنطقية العلمية، لا البرهنة على هذا الوجود بالذات. إن معرفة الخير الأسمى إنما تنبع من وجهة النظر المتعلقة بالمبادئ الأولى، والتي تستدل على وجودها دونما أن تتمكن من استنباطها، بحيث تخضع للبرهان القاطع لا للبرهان الاستنتاجي⁽³⁾. ثمة دليل آخر على وجود سبب نهائي للمعاملات الانسانية، يتخذ شكل الخير، ولا يكون له غرض آخر إلا ذاته، نجده في ما يعتبره أرسطو عدم توافق الرأي «سواء في العمل أو في الفكر». حتى لو ظل الجدل قائماً بخصوص مضمون الخير الأسمى، فالدلائل كلها تشير إلى السعادة باعتبارها وحدة الحياة المثلى والمعاملة المثلى، يفهم من ذلك شيء من الهدف المثالي المنشود، شيء

تريده باقي الأشياء، وهو يسعى لذاته وحدها، لا لذات أخرى إطلاقاً. إن توافق جميع الآراء، بقدر ما ينتفى التناقض فيها وبقدر ما تتوافق مع الوقائع المعروفة، كل ذلك اعتبره أرسطو دليلاً على صحة زعمه (راجع الاخلاق الى نيقوماخوس VII - 1145 ب 1 - 7).

إذا اعتبرنا أن علم السياسة هو العلم الذي يبحث في السعادة باعتبارها هدف المعاملات الأعلى، سواء بالنسبة للفرد، أو بالنسبة للجماعة التي تنتظم منها المدينة، و «التي تنشأ من الرغبة من الحياة. وتحقق في الرغبة بحياة مثلى» (السياسة I 1252 ب 29)، إذ صح ذلك كله لصار هدف السياسة الأول البحث في نظرية المعاملة، ومن الواجب أن يوضح ما هو الخير الأكمل بين سائر الخيرات، والذي يجب أن تنوق اليه كافة المعاملات الانسانية أو تخضع له. في هذا الصدد نجد أن الآراء بخصوص السعادة مختلفة بل متناقضة. وهكذا يمكن اعتبار اللذة والغنى والشرف والصحة أو عدا ذلك غاية المعاملة الانسانية. أما لو حاولنا البحث عن الخيرات التي يتمثلها كافة البشر لوجدنا أنه بالامكان رد كافة الآراء بخصوص السعادة إلى ثلاثة (أو أربعة) أنماط أساسية. فحياة الشهوة تبغي اللذة هدفاً لها، وحياة الرجل السياسي تنوق إلى الشرف أو إلى الفضيلة، وحياة التأمل كما لدى الفلاسفة تنوق لمعينة الحقيقة، (الأخلاق الى نيقوماخوس I 1095 ب 14 - 1096 أ 4). أما النمط الرابع فيتمثل في تحصيل الثروة كما عند التجار، هذا إذا لم يكن الهدف الغنى وتحصيل الثروة، ذلك أن تحصيلها قد لا يكون هدفاً بل وسيلة لتحقيق خيرات أخرى (الأخلاق I 1096 أ 5 - 10).

«فاذا كان للمعاملات جميعاً هدف، فهو الخير من المعاملة، وإذا كان لها أكثر من هدف، يكون لها أيضاً أكثر من خير» (الأخلاق I 1097 أ - 22 - 24). ثم أن مفهوم السعادة يفهم بهذا الغرض، وذلك من جانبين اثنين: فمن جهة تعتبر السعادة هدفاً كاملاً بحد ذاتها، طالما إنها تراد

مجرد قطعة فولاذ اتخذت بالمصادفة شكل السكين. أما الفارس الذي يستعين بالحصان لبلوغ هدفه، إنما يستند بذلك إلى قوى الحصان الطبيعية. فإذا أدى الحصان ما يوجه فيه الفارس (من صفات) يكون قد حقق طبيعته كحصان من خلال تأديته لوظيفته الطبيعية. ومن جملة الأمثلة الأخرى التي يسوقها (أفلاطون) في «السياسات» نجد مثال العين، الأذن والروح. جميع هذه أدوات طاملا أنها تبلغ هدفها، وتؤدي بالتالي وظيفتها من خلال وظيفة الانسان وهدفه ككل، الانسان الذي يخدمونه. إن وجود هذه يتحدد بكونها آلات الادراك البشري وقدرة تساعد في إقامة الحياة. إن هدف الانسان ووظيفته هو هدفهم ووظيفتهم، وطاملا يحققون واجبات الانسان فهم يحققون بالوقت ذاته طبيعتهم.

في الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية، يرتبط مفهوم «الفضيلة» بمفهوم الوظيفة إرتباطاً وثيقاً. فكل شيء يعتبر جيداً أو فاضلاً ما دام يؤدي وظيفته على الوجه الأكمل. فضيلة الانسان الجيد تكمن في أدائه وظيفته الطبيعية بطريقة مقبولة أو جيدة. وهذا ما لا يستطيعه الانسان، باعتباره كائناً سياسياً، إلا وسط الجماعة في المدينة أو الحاضرة.

إنما السؤال الذي يطرح بخصوص ما هو خير للانسان، يصبح سؤالاً عن ماهية الوظيفة الطبيعية للانسان، فما يستطيع أدائه، يكون هدفه الخاص به. وطبيعة الانسان لا تستكفي إلا بمعرفة حقيقة النفس الانسانية⁽⁶⁾. فما هي وظيفة الانسان المميزة؟ وما هي المهمة التي يستطيع أن يؤديها، وحده، على الوجه الأكمل؟ في الجواب على هذه الاسئلة، نجد الجواب عن أسس مسألة العلم السياسي، عن السؤال على ما هو الخير بالنسبة للانسان.

يرى أرسطو أن كل فئة من البشر إنما تحقق مهامها الخاصة، وأن لكل عضو وظيفته الخاصة به (وظيفة العين النظر، والأذن السمع) بحيث يمكن القول إنه من العبث

لذاتها لا لأي غرض آخر، وهي من جهة أخرى هدف «مستقل»، بمعنى أنها تكفي بذاتها، دون أن يدخل عليها أي أمر آخر، لكي تؤمن للانسان الكفاية اللازمة. وعلى الخير الأسمى المتوخى من المعاملة، ولكي لا يكون وسيلة للوصول إلى خير آخر أعلى منه، عليه أن يكون هدفاً يسمى اليه لذاته، وأن يكون مستقلاً بذاته أيضاً لذا على الانسان (الفرد) الذي حدد السعادة هدفاً له، أن يسعى لإقامة بناء مجرد معزول عن محيطه الطبيعي، عن الجماعة الانسانية، وجعله جوهرأ منفصلاً، بل على الانسان «الطبيعي» والذي هو إنسان مدني بالطبع، أن يستند الى جماعة البشر المحيطين به وأن يسعى لمصلحة عائلته، وأصدقائه ومواطنيه. ذلك «أن الانسان من طبعه حيوان مدني، وإن لم يكن مدنياً لا إتفاقاً، ولكن بالطبع، اعتبر أسمى من البشر أو عدّ رجلاً سافلاً». (السياسات I 1253 أ 3)، و «من لا يستطيع الحياة وسط الجماعة، أو من كان دوناً حاجة لاستقلاليتها، فهو ليس جزءاً من المدينة، إنه إما حيوان، وإما إله»⁽⁴⁾.

أما اعتبار الخير مضمون مفهوم السعادة، فلا يمكن أن يكون كما رأينا، جواباً صحيحاً مشتقاً من مجرد المقارنة السطحية بين شتى الآراء التي تتناقض بشكل فاقع، حتى لو أولينا المفهوم الفلسفي، الذي يعتبر السعادة متاهية مع تأمل الحقيقة منذ البداية، أهمية زائدة. والجواب التحليلي الذي طوره أرسطو استناداً الى أبحاثه عن طبيعة الانسان وعن فضائله، إنما يستند الى نتائج أبحاثه حول النفس وقواها، وعلى مفهوم «الوظيفة» أو «الأعمال» كما حدد أفلاطون ذلك في سياساته.

يفهم من مفهوم «العمل» (الوظيفة) بلغة أفلاطون ومدرسته ما به يستطيع الشيء (أو المرء) القيام بعمله على أكمل وجه خلافاً لأي غرض آخر⁽⁵⁾. هكذا فإن وظيفة السكين أن يقطع، والحصان أن يركض بسرعة وأن يوصل راكبه الى هدفه بأمان. والسكين الذي لا يقطع، أي لا يؤدي وظيفته كسكين، لا يمكن اعتباره سكيناً سيئاً، إنها

المعرفة وهي الفضائل المحمودة، التي يتمتع بها الجزء العقلي من النفس، وهذه تتيح للانسان التوصل لاكتساب المعرفة. (الاخلاق I 1103 أ 3 - 10).

إن الفضائل الاخلاقية ليست موقفاً عاطفياً، تقفه النفس، كالفرح، ولا هي ملكة مميزة، بل طريق التصرف السليم، إنها خاصية تصبح بالتدرب والتمرن عادة. فالفضائل بهذا المعنى عبارة عن العادة، إنها وسط بين التطرف والنقصان «تماماً كما يتصرف المرء العاقل» (الاخلاق II 1105 ب 20 - 1170 أ 2). يمكن التمثيل على هذه العادة والدربة بالشجاعة التي تعتبر وسطاً بين الجبن والتهور، أو بالكرم وحده التوسط بين البخل والتبذير، أو بعزة النفس أو الابهاء كحد وسط بين اللؤم والصغارة⁽¹⁾.

أما فضائل الجزء العقلي من النفس، والتي تحدد بها الفضائل الاخلاقية، فهي الفضائل المعرفية، كالعلم والفنون والذكاء أو القدرة على اسداء النصيح، والتعقل والحكمة. وفي الباب السادس من كتابه الأخلاق الى نيقوماخوس، وصف أرسطو لنا هذه الفضائل باختصار، محاولاً مقارنتها ببعضها بعضاً. فالعلم برأيه هو المقدرة على إثبات المعرفة، وهو الإنتاج السليم إنطلاقاً من المبادئ الأولى. موضوعه هو الضرورة والانتهائية، ومن علاماته إنه بالامكان تلقينه، كما يمكن تعلم موضوعه⁽²⁾. أما الفرق بين الصنعة والذكاء من جهة والعلم من الجهة الأخرى، هو «أن موضوعها ما يمكن أن يكون هذا، أو غيره»، فعلاقتها إذن بالخلق والمعاملة. بذلك تكون المقدرة الفنية. أو المقدرة على اكتساب الصنائع أولية بالنسبة للعلم من حيث استخراج الموضوعات، وكذلك يكون الذكاء «المقدرة على المعاملة على أساس التفكير السليم فيما هو صالح أو طالح بالنسبة للفرد». يقودنا هذا التحديد للمقارنة بين الذكاء أو حسن التصرف، وبين العلم السياسي، وهذا ما ستعود اليه فيما بعد. أما كلمة عقل «Nous» فتشير في علاقتها بالفضائل المعرفية الى موقف المعرفة، التي تنتهي بالوصول إلى معرفة

اعتبار الانسان خالي من الوظائف (الاخلاق I 1097 ب 26 - 33). والقول إن لكل فرد (من الناس) هدفه، إنما يعود للفروق في النفوس الانسانية. والنفس الانسانية تختلف عن النفوس الأخرى - النباتية والحيوانية - باحتوائها على مبدأ عقلي مما يجعل الانسان كائناتاً حياً قادراً على التفكير.

والانسان ليس كائناتاً قادراً على التفكير وحسب، إنه يشارك في كل درجات الكينونة. ففي النفس يميز أرسطو بين قسم قادر على الفكر وآخر غير مفكر - بغض النظر عما إذا كان لهذه الاجزاء وجود فعلي كجواهر مفردة، وبدوره ينقسم كل جزء الى جزئين آخرين. وبذلك نصل الى تقسيم ثلاثي للنفس، الى مغذية، حيوانية ومدركة، والانسان يشارك بملكاته مع الحيوان (والمغذية والنباتية أيضاً مع النبات).

وهناك نوع من النفوس يحس بالألم والشهوة، وهذا القسم ليس عقلياً بالضرورة، ولكن بعكس النباتية ومن خلال سرورة التربة ومراقبة العقل يكون هناك قسم يميز وهو القسم العقلي من النفس بكل معنى الكلمة. إذا كانت وظيفة الانسان المميزة تتوافق مع طبيعة مهماته ومركزها النفس، فإن واجبه الأساسي يكمن في تحقيق الفضائل المميزة وهذه من اختصاص النفس الانسانية فقط، لكونها من مهمات النفس بالتوافق مع المبدأ العقلي. «إن الخير للانسان يكمن في عمل النفس بالتوافق مع الفضيلة أو مع مجمل الفضائل، وبالتوافق أيضاً مع أكملها» (الاخلاق I 1098 أ - 16 - 17).

إن التحديد الذي تصبغه الجملة الأخيرة ليس مجرد صدقة، فالواقع إن للانسان سيطرة على عدد من الفضائل. وبالتالي فبالامكان تقسيم فضائل النفس الى طبقتين كبيرتين: الفضائل الاخلاقية، كالمعاملات المحمودة للنفس غير العقلية، والاحساس بالألم والشهوة. بالقدر التي تخضع فيه هذه لمراقبة الجزء العقلي من النفس. وثانياً، الفضائل

المبادئ الأولى. أما الحكمة فهي قمة العلم، باعتبارها الدمج الكامل بين العقل وبين الفضائل الاخلاقية، إنها السيطرة على الغرض بتعاون العقل مع الفضائل الاخلاقية (في الفلسفة أو في الحكمة)، إنها معرفة الطريق الصحيح الذي يساهم في معرفة ما هو الأصلح في المعاملة (في المقدرة على اسداء النصيح). فالفضائل المعرفية هي المسيطرة على الفضائل الاخلاقية، وهذه تتحدد بتلك، وتترتب عنها بشكل هيراركي. ويتصرفه بهدي الفضائل المعرفية يستطع الانسان الوصول إلى حياة تأمل سعيدة حقاً.

ولكن مع ذلك، فالاجابة على معنى تحقيق السعادة بالنسبة للانسان لم تتحدد بعد. لذلك سيعيد أرسطو النظر فيها، بعد انتهائه من عرضه لنظريته في الفضائل في أواخر الباب العاشر من كتابه الأخلاق الى نيقوماخوس (الباب العاشر 1176 أ 30 - 1179 أ 32).

على المرء أن يسمى للأعمال التي تشكل الحياة المثلى، لذاتها، لا لأي هدف آخر. وهناك من ثم ثلاثة أنواع من هذه الأعمال يفترض فيها أن تنساق للشروط التالية: 1 - معاملة أساسها الفضيلة، وغايتها النبل والخير للانسان الفاضل. 2 - «هواية مقبولة» - نجد فيها امكانية التغلب على ضروب الحياة التي نجد فيها العوز والراحة. 3 - «تأمل الحقيقة» - وهذا من مهمات النفس، وبها يتوحد المفكر مع الحقيقة، فيرى الأشياء كما هي في جوهرها. وبذلك يتوحد أيضاً مع الله.

فاذا قُدِّر لنا أن نختار أحد هذه المهمات الثلاث، لتوجب أن نسقط الثانية من الاعتبار، ذلك ان الراحة ليست إلا الهدف النهائي والأكمل في الحياة. أما المعاملات القائمة على أساس الفضيلة فهي عبارة عن حياة الانسان المثلى، طالما ان طبيعته كفاية عن «جوهر مركب»، يشارك في كافة مجالات الوجود من المادة اللاعضوية حتى العقل الإلهي. فحياة الانسان المثلى تتمثل في التصرف السليم والمعاملة الفاضلة، مما يتيح له تحقيق طبيعته المركبة على

أكمل وجه. ومع ذلك فهناك عنصر في ترتيب أجزاء النفس يتخطى تركيبه طبيعته: «سواء كان ذلك العقل أو أي شيء آخر. الذي يحدّد الطبيعة، إن السيد أو القائد أو الحريص على ما هو نبيل أو إلهي، ذلك إما لأنه هو إلهي بالذات، أو انه (الجزء) الإلهي فينا، ومهمة هذا الجزء العمل بمقتضى الفضيلة التوصل لتحقيق السعادة الكاملة» (الاخلاق X 1177 أ 13 - 17). وفي تجربة «تأمل الحقيقة» حيث يصبح الواقع منزلاً، يحيا الانسان حياة إله، أو إنه يحيا حياة تشابه وحياة الإله بقدر الطاقة الانسانية. وبذلك يتذوق السعادة الكاملة، التي تبلغه اللانهاية بقدر ما يتسنى للتجربة الانسانية المحدودة أن تبلغها⁽⁹⁾.

فالخير بالنسبة للانسان، إذن، هو الحياة الفاضلة والمعاملة الجيدة الحياة الاجتماعية، ولكن طالما أن في الانسان عنصر إلهي، فبمقدوره التوصل لبلوغ السعادة الكاملة، بمشاركته في الحياة بتأمل الحقيقة الإلهية. والجواب على السؤال التالي: «ما هي المهمات التي يجب أن تمارسها النفس لبلوغ السعادة؟» هو التالي «نظرياً - الحياة التي يتمظهر فيها العقل». ومع ذلك فالتأمل الكامل للحقيقة عبارة عن ملكة لا يبلغها جميع الناس ومن بلغها لا يستقر فيها إلا للحظات. أما بالنسبة لسائر الناس، أو للناس عامة، تعتبر المعاملة الجيدة غاية توصل للسعادة في الحياة.

بذلك لا ينتهي مجال البحث. فأرسطو لم يضع لنفسه هدف إكتشاف أو إيضاح معنى الحياة المثلى وحسب، بل كيفية تأمينه وتحقيقه. فنظرية حياة مثلى لا تتفق مع غرضها - المعاملة الحسنة - وتتحد مع هذا الغرض، لا تقنع السامع بدفعه للمعاملة... لا يهدف البحث الحالي لمجرد النظرية كالأبحاث الأخرى، فلم يكن القصد البحث في ماهية الفضيلة، بل في: كيف نصبح فضلاء، وإلا لا يعود للبحث أية فائدة⁽¹⁰⁾. وتأمل الحقيقة لا يهدف لتأمل كل شيء ومعرفته بل لخلق الحياة الجيدة، وكما يهدف البحث كي يزين السامع المحاضرات كل ما هو ضروري ليحسن

العلم السياسي على هذا الجزء الثاني. رغم تضمنه الاثنى معاً. وفي إطار الذكاء يسقط أيضاً كل ما له علاقة بالتدبير المنزلي، وقد أفرد أرسطو لذلك بحثاً مطولاً في بداية كتابه «السياسيات».

تشكل الصفحات الأخيرة من كتاب الأخلاق انتقالاً من البحث في الفضائل إلى العلم القانوني، أي إلى السياسة، سبب ذلك الحاجة لوضع نظرية في المجتمع. فالعلم النظري فيما يخص المعاملة الجيدة، والبراهين والبحوث في السعادة والفضائل، كل ذلك لا يكفي لتشكيل صفات الانسان الجيد، فمعظم الناس إنما تحكم بهم عواطفهم لا عقولهم. وطبيعة الناس العاطفية لا تخضع لقوة البراهين الاقتناعية، بل للعنف (الاخلاق X 1179 ب 26 - 29). فمن الضرورة بمكان إذن أن يعاد تشكيل الانسان الجيد ليكون مواطناً جيداً، وهذا لا يتم إلا في مجتمع جيد وفي ظل قوانينه. فإذا أردنا أن نصلح الناس فعلاً، علينا أن نتحول إلى مشرعين (الاخلاق الباب العاشر 1180 ب 23 - 28). وبذلك يتحدد الجزء الثاني والثاني من أبحاث أرسطو السياسية. وعلى النظرية الاجتماعية أن تجيب على السؤال التالي: بأية وسيلة مؤسسية تستطيع ملكة الفضيلة في النفس أن تثير المواطن وأن تثبت فيه؟

« بما أننا نشاهد أن كل دولة مجتمع، وأن كل مجتمع يتألف من ابتغاء مصلحة - إذ الجميع يجودون في كل شيء إلى ما يبدو لهم خيراً - من الواضح أن كل المجتمعات ترمي إلى خير، وأن أخطرها شأنًا والحاوي كل ما دونه يسمى إلى أفضل الخيرات: وهذا المجتمع هو المسمى دولة أو مجتمعاً مدنياً⁽¹¹⁾».

تشكل هذه الجمل، وهي في بداية السياسيات، بتشابهها مع مطلع كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، نقطة الوصل والتلاقي بين الكتابين. فإذا كان البحث في الأخلاق قد تناول مسألة الخير بالنسبة للفرد، باعتباره الهدف من المعاملة، فالمسألة هنا تتناول المجتمع الجيد، مسألة المدينة،

تصرفه ولجعل من الآخرين مصدراً للتصرف الجيد. بذلك يتغير تحديد مضمون العلم السياسي، الذي يعتبر في الأصل علم المعاملات الانسانية بشكل عام، فالفضائل الأخلاقية هي موضوع سعي بذاتها، إلا أنها ليست من ملكات النفس، أو على المرء تحصيلها من خلال سيرورة تعلم طويلة، فالمرء يخضع لمعطيات المؤسسات والمحيط الذي يعيش فيه. فدلالة العلم السياسي ترتبط إذن بالحقل الخاص بالتشريع، وعليه يجب أن يفيدنا هذا العلم عن النظام المؤسسي الذي يجب أن يخضع له المجتمع وعلى الفضائل اللازم نشئة المواطن عليها. فنظرية الانسان تظل غير كاملة ما لم تستكمل بالنظرية الخاصة بالمجتمع.

إن هذا التحديد الجديد للعلم السياسي، ليس بالتحديد النهائي في مؤلفات أرسطو، فللعلم السياسي أيضاً موقعه في تصنيف الفضائل المعرفية، بل إن هذا التصنيف إنما يتحدد بالعلم السياسي، ذلك أنها بمعنى من المعاني تنهى مع فضيلة الذكاء. (راجع الأخلاق: الباب السادس 1141 ب 23 - 1142 أ 10) فالذكاء والعلم السياسي كلاهما واحد، باعتبارهما ملكة من ملكات النفس، إلا أنها ليسا واحداً بالوجود. ففي كتاب الأخلاق، الباب الخامس يشير أرسطو إلى أن العدالة ككل هي بمثابة الفضيلة ككل (1129 ب 11 - 1130 أ 13)، والآن نرى أن الفضيلة المعرفية التي يبني عليها كلنا الآخرين هي بذاتها. فالسياسة هي الذكاء بالمعنى الواسع لا يتعدى الأمر مجال الحياة الجيدة ضمن الأسرة، إنما يستند إلى تلك الصفات التي تتحدد بها السعادة في قلب مجتمع المدينة الكامل. فالذكاء هو الصفة التي بمقتضاها يصل الإنسان إلى المقدرة على حسن المشورة في معاملات الانسان الفردية. وهي بالوقت ذاته من جملة فضائل المدينة. فيما يتعلق بالمدينة يميز أرسطو بين نوعين من الذكاء. الأول هو العلم القانوني والمقدرة على الخلق في مجال التشريع، والثاني يتناول المعاملات الجزئية، ذات الطبيعة الاستشارية أو القانونية أو الادارية.. وغالباً ما يطلق اسم

باعتبارها المجتمع المنظم، ففيه تتحقق أهداف المعاملة الحقة. ولتحاشي ما قد يحدث من سوء تفاهم، لا بد من التوضيح ان كلمة Polis (المدينة) كما هي في الاستعمال الأرسطوي، لا يمكن مقابلتها، أو ترجمتها بكلمة دولة (Staat)، دون أن نسيء الى مضمون العلم السياسي كما قصده أرسطو.

إن المدينة، كما يفهم من عبارات أرسطو في مطلع سياسياته، عبارة عن جماعة بشرية منظمة بشكل مؤسسي، وهي بالفعل من أكثر الجماعات على اختلاف أنواعها أهمية وإحاطة - لا من ناحية العدد وحسب - بماذا تتميز إذن هذه الجماعة السياسية عن سائر نماذج جنسها⁽¹²⁾؟ إن كلمة (Polis) «المدينة»، والتي يمكن ترجمتها، رغم عدم كفاية استعمالنا اللغوي، بكلمة «المدينة - الدولة» إنما تشير في الأعم الأغلب إلى نمط الجماعات المدنية التي نشأت على شاطئ البحر المتوسط، والتي امتازت بالقدرة على إقامة علاقات مع مواطنين في الخارج، بمعنى آخر إنها عبارة عن الجماعة المنظمة من مواطني مدينة ما مع ما يتعلق بها من أراض. بذلك تختلف عن المدينة بمعنى، مكان السكن فقط. في بادئ الأمر ربما أشارت كلمة Polis الى مركز الحكم الطبيعي، القلعة المحصنة، والتي على أطرافها تقوم المدينة بمعنى مكان السكن. في القرن الخامس أو الرابع قبل الميلاد صارت كلمة المدينة (Polis) تعني مركز القوة وما يتعلق به من مضامين، هذا في الوقت الذي صارت تعني فيه الكلمة معاملات الجماعة المنظمة مع الخارج، أما حين تكون المعاملات موجهة في اطار تنظيم المسائل الداخلية فقد استخدم اليونانيون كلمة Snmos (ومعناها، الشعب) فالمدينة Polis تعني إذن الجماعة المنظمة من المواطنين، والمواطن من كان له حق - وعليه أيضاً واجب - المشاركة في مسائل المدينة كما له حق الاشتراك في «السلطة الاستشارية وفي السلطة القضائية» (السياسيات 1273 ب 18 - 21). ومن مستلزمات المدينة، الدستور: «إن الحكم السياسي في دولة هو تنسيق السلطات فيها، لا سيما أخطر

هذه السلطات شأناً» (السياسيات 1278 ب 10). إنها في الوقت ذاته شكل التنظيم المؤسسي في المدينة، مع ما تتضمنه من تنظيم لحياة المواطنين - والمواطنون هم جماعة الاشخاص الذين لهم حق - وواجبات - المشاركة في المدينة. بهذا المعنى يجب أن نفهم كيف يماهي أرسطو في أكثر من موضع بين الدستور وحق المواطنة. لذلك يتوجب علينا أيضاً أن نحدد مجال دلالة صفة «سياسي»، إذ إن المعنى المميز لهذه الكلمة يعني «السلطة السياسية»، خلافاً لـ «السلطة الاستبدادية»، التي تمارس على العبيد وعلى غير الاحرار، إن سلطة رجل الدولة «السياسي» إنما تمارس على الأحرار وعلى المواطنين المتساوين معه في المدينة، باعتبار الجميع جماعة من الأحرار ومن المواطنين المتساوين⁽¹³⁾. وبذلك تأخذ عبارة أرسطو، أن الانسان كائن سياسي كامل دلالتها: فالانسان بهذا المعنى ليس حيواناً اجتماعياً، لا يستطيع العيش خارج جماعة بشر آخرين وحسب، إنه كائن مقدر له أن يعيش وسط نوع معين من الجماعة، المجتمع الجيد في مدينة منظمة، تتساوى فيها جماعة الاحرار، وفيها تتحقق الحياة بالسعي لتحقيق فضائل النفس.

بعد هذا الاستطراد الفيلولوجي نعود إلى مضمون كتاب أرسطو في السياسيات شكلياً، يقم الكتاب الى مقدمة تتناول طبيعة المدينة، تليها أبحاث ستة مترابطة. يتناول البحث الأول نظرية التدبير المنزلي باعتباره عنصراً منظمًا لحياة الجماعة في المدينة (السياسيات 1253 أ حتى 1260 ب 24). ويتناول البحث الثاني عرضاً لمجمل الدساتير السالفة، بخاصة، دستور أفلاطون (السياسيات 1260 ب 27 - 1266 أ 30) ودستور فليثيس ونظام هيوداموس (1267 ب 22 - 1269 أ 28) كذلك دستور اسبارطة، ونظام الكريتيين ونظام قرطاجة (1269 أ 29 - 1274 ب 28). أما البحث الثالث فقد تناول البحث النظري في دستور كشكل من أشكال المدينة، يلي ذلك تصنيف للدساتير تبعاً للمعايير الأساسية، أو ما يمكن اعتباره نظرية أرسطو في شكل الحكم. أما المسألة التالية فقد

لطبيعة المدينة، الى تصنيف الدساتير، ثم إلى الأمثلة التي يضر بها متناولاً فيها أفضل المدن والتربية الصحيحة.

تنتمي المدينة كجماعة إنسانية إلى طبقة المركبات، لذلك يجب، من أجل تحليل طبيعتها، الانطلاق من العناصر التي تتركب منها. وأول جماعة إنسانية تشكل منها المدينة هي الأسرة، وهي تستند إلى العلاقات بين الرجل والامراة، بين الأهل والذرية، بين الحاكمين بالطبع والمحكومين بالطبع. ومن أجل تحقيق حاجات أكثر أو أعلى، حاجات تتجاوز الاهتمام اليومي بأسباب المعاش ينشأ عن اتحاد أو اتفاق أكثر من أسرة جماعة القرية. تستند السلطة في الجماعة القروية إلى علاقات السلطة الطبيعية كما هي في الأسرة، وهذا - كما نلاحظ أرسطو مستطرداً - هو السبب الذي جعل الملك على رأس أقدم المدن الهلينية. ذلك أن سيادة الأب على الأسرة أمر طبيعي.

ومن اتحاد أكثر من جماعة قروية مع بعضها بعضاً تنشأ أخيراً جماعة المدينة الكاملة، وفيها تبلغ الكفاية حدها، فبعد أن يكون هدف الأسرة أول الأمر مجرد الحياة يصبح طموحها فيما بعد طموحاً إلى حياة أفضل. بهذا المعنى يصبح نشوء المدينة أمراً طبيعياً، إذ بها تبلغ الجماعة الأصلية، الأسرة، أهدافها. فالهدف حين يبلغ غرضه يصبح إذا ما أكتمل بمثابة الطبيعة. «يظهر إذن مما تقدم أن الدولة من الأمور الطبيعية وإن الإنسان من طبعه حيوان مدني» (1253 أ 1 - 3).

(يلاحظ هنا أن المترجم يستعمل كلمة دولة ترجمة لكلمة Polls).

إلا أن الإنسان ليس حيواناً برياً، كالثعلب أو سواه، باعتباره حيواناً مدنياً يعتبر أيضاً حيواناً عاقلاً مفكراً، وبذلك يقع عليه معرفة الخير والشر، الصبح والخطأ: «وما أخص به الإنسان دون سائر الحيوان، انفراده بمعرفة الخير والشر والعدل والظلم وما إليها». فجماعة المدينة الانسانية

عاجلت مبدأ العدالة وما يحل بها في ظل الأنظمة الأوليغارشية والديمقراطية (1280 أ 7 - 1284 ب 34) ثم أنهى هذه المعالجة بعرض تاريخي لنظام الحكم الملكي وما يتعلق به من أشكال (1284 ب 35 - 1288 ب 2). أما في البحث الرابع، وعلى امتداد البابين الرابع والخامس من كتاب السياسات، فقد عالج أرسطو مباشرة بعض المسائل السياسية العملية، وفي هذا البحث نجد وصفاً لتغيرات بعض الأشكال الدستورية، بخاصة الديمقراطية والأوليغارشية (1288 ب 10 - 1295 أ 24) بعد وصف الحكم الشعبي الذي نجده في معظم المدن المعتدلة، نجد بحثاً عاماً تناول مسألة العلاقة بين الدستور وبين حق المواطنة (1296 ب - 1297 ب 28). وبعد ملاحظات قصيرة تتعلق بقانونية المؤسسات والمستشارين والوظائف الأساسية في النظام الدستوري (1297 ب 35 - 138 أ 15)، نجد عرضاً موسعاً لأمراض السياسة. حيث نجد عرضاً للأسباب العامة والخاصة للثورات في الديمقراطية والأوليغارشية والأرستقراطية والأنارشية (1304 ب 19 - 1316 ب 27). أما الجزء الخامس من البحث فقد خصصه للجزء القانوني من السياسة، فيه بحث الظروف والوسائل التي تساعد على إرساء النظامين الديمقراطي (1316 ب 31 - 1220 ب 17) والأوليغارشي (1320 ب 18 - 1323 أ 10). أما البحث السادس فقد أعادنا مباشرة إلى نقطة الانطلاق في الأخلاق إلى نيقوماخوس، ذلك بتناوله الخير الأسمى والحياة السعيدة (1323 أ 14 - 1325 ب 32) ومن ثم تطوير نظرية المجتمع الجيد تبعاً لنموذج المدينة الأفضل والتربية الصحيحة (1325 - 1342).

لا يمكننا هنا أن نعيد إلى الأذهان باختصار، المادة الفيزية التي حللها أرسطو في فصول كتابه. على كل بإمكاننا تتبع خطوة نظرية أرسطو في المجتمع الصالح عبر آرائه في المعاملة الجيدة، ومن خلال دراسته المنحنى الذي يربط التقسيم الشكلي لأجزاء كتابه، من المقدمة ومعالجتها

أساسها إذن معرفة الأخلاقية (السياسيات 1253 أ - 7 - 18).

خلافاً للمقدمة حيث نفهم النشأة الطبيعية للمدينة، يركز أرسطو في بحثه الثالث على الأشكال الدستورية باعتبارها صورة المدينة. وبذلك لا يعود السؤال عن ماهية المدينة، بل عن المواطن، أي عن العنصر الذي يشكل المدينة، والبحث في الدستور هو بحث في النظام الذي يسود من يسكنون المدينة. والمدينة عبارة عن جماعة المواطنين (السياسيات 1274 ب 32 - 41). وهنا تبرز مشكلة أخرى، ذلك أنه بازاء البحث في من يعتبره دستور المدينة مواطناً فيها، تبرز مشكلة الفضائل التي تنظم الحياة في المجتمع الجيد - أو كما يقول أرسطو: « يلي ما أتينا على ذكره، بحثنا عن فضيلة الرجل الصالح وعن فضيلة المواطن الصالح. فهل يجب أن نعتبر أن لهما نفس الفضيلة أو لا؟ » (1276 ب 17 - 18).

للإجابة على هذا السؤال الجديد علينا تحديد فضائل المواطن الجيد. إن لمواطني المدينة هدفاً مشتركاً، حسن سير الجماعة، وجماعة المواطنين هي الدستور. وبذلك تصبح فضيلة المواطن الصالح مرتبطة بمضمون دستور المدينة. وبسبب وجود عدة أنواع من الدساتير - بعضها جيد وبعضها الآخر سيء - ونظراً لما تتطلبه هذه من فضائل في المواطنين، لا يعود بالامكان القول إن فضيلة الرجل الصالح هي بالذات فضيلة المواطن الصالح دائماً وفي كل مكان. والقول هذا ينطبق أيضاً على المواطنين في المدينة الصالحة، حتى هذه تظل كلاً مركباً من عناصر مختلفة. والوظائف المختلفة التي يتوجب على المواطنين القيام بها تحقيقاً لحسن سير العمل في مدينتهم، تتطلب من أجل تحقيقها على الوجه الأكمل تملك فضائل مختلفة. فقط في حالة واحدة تنهاى فضيلة الرجل الجيد مع فضيلة المواطن الجيد. وتحقق هذه الحالة في شخص رجل الدولة، الذي يتولى السيادة على مواطنيه. ذلك أن « السيادة السياسية » التي تمارس على الأحرار والعبيد سواء بسواء، تفترض، عكس الحكم

الطغياني أو الاستبدادي القدرة على أن يكون حاكماً جيداً، والقدرة أن يكون محكوماً جيداً. والفضيلة التي تكمن وراء هاتين القدرتين هي الفطنة أو حسن الاستشارة، وهذه من فضائل الرجل الناضج.

فحين تتوافق فضيلة الرجل الصالح مع فضيلة المواطن الصالح في المدينة الجيدة، يصبح بالامكان طرح السؤال حول دستور المدينة الذي يحقق للإنسان غايته وأهدافه. وهنا لا بد من اعتبارات ومعايير نقيس بها مختلف الدساتير، باعتبارها صوراً للمدن التي تمثل، لا سيما اثنتان منها: لنا أن نتساءل عن الهدف الذي تريد المدينة بلوغه من خلال الدستور، ولنا أن نتساءل بعد ذلك عن الحاكم في هذه المدينة. إن هدف المدينة هو تحقيق حياة جيدة للإنسان، وهذا الهدف يتشكل من جملة حاجات المواطنين. فالدساتير الحقة هي تلك الأنظمة للسلطة التي تخدم حاجات المواطنين. والتقصير في ذلك يعني الوقوع على دساتير لا تخدم إلا حاجات الحاكمين ومصالحهم الشخصية. كذلك يمكن التمييز بين الدساتير الحقة وتلك الخاطئة على أساس التساؤل عن من يتولى السيادة - الحقة أو الخاطئة - في المدينة. وهكذا نصل إلى تفصيل أشكال السيادة الستة، حيث تمثل الثلاثة الأولى فيها وهي الملكية، الأرستقراطية والحكم الشعبي، فيما تمثل الأشكال الثلاثة الأخرى وهي الطغيان، الأوليغارشية، والديمقراطية الدساتير الخاطئة⁽¹⁴⁾.

لا شك أن أصول هذا التقسيم إنما تعود إلى أفلاطون⁽¹⁵⁾. إلا أن التصنيف الشكلي المبني على تحليل الصور المتعددة، لا يمكن استعماله مجدداً، إلا حين تبرز تعديلات جديدة تبرر ذلك. أولى هذه التعديلات نجدها في التمييز بين الحكم الديمقراطي وبين الحكم الأوليغارشي، إذ يكمن الفارق بينهما في عدد المواطنين المشاركين في الوظائف الحكومية، لا في نوعيتهم. أما في الواقع فإننا نجد أن من معالم الديمقراطية مشاركة الفقراء في السيادة، أما في الأوليغارشية فالسيادة تنحصر في الأغنياء. فعدد الحاكمين

« ولقد بينا في مقالاتنا الأولى أن فضيلة الرجل وفضيلة المواطن هما فضيلة واحدة في الدولة الفضلى. وجلي أن الأسلوب والمبادئ التي يضحى بها الرجل الفاضل قد ينشئ بها المرء أيضاً دولة قائمة على حكم الأعيان، أو على الحكم الملكي. ومن ثم فالتربية والأخلاق التي تجعل المرء فاضلاً هي نفسها تقريباً التي تجعله أهلاً للسياسة وللملك » (1288 أ 32 - ب 2).

تعالج المقالة الأخيرة (من السياسات) مقال الدولة الفضلى. وإذا أردنا أن نعرف ما هو أفضل الدساتير للجماعة الانسانية، يتوجب علينا أن نعرف أولاً ما معنى الحياة الفضلى، ذلك أن المدينة (أو الدولة) الفضلى هي تلك التي تستطيع فيها الطبيعة الانسانية أن تتحقق على الوجه الأكمل. لذلك، وقبل أن نصف ما يمكن أن تكون عليه المؤسسات في المدينة الفضلى، علينا أن نعرف ماهية الطبيعة الانسانية وكيفية تحقيقها. لذلك لخص أرسطو في بداية الفصل الأول من الباب الأخير نظريته في الخبرات والسعادة وأجزاء النفس، ومسألة الاستقلالية والتأثر بين الموجود الانساني والسياسي والإلهي:

إن أصناف الخبرات الثلاثة الواجب السعي لها هي الخبرات الخارجية، والخبرات الجسدية والخبرات النفسانية. ثم إن امتلاك فضائل أخرى كالشجاعة والبطانة أو سوى ذلك يعتبر بمثابة السبب الأول لحياة سعيدة سواء بالنسبة للفرد أو بالنسبة للمدينة. وهكذا نصل إلى القناعة التالية: « إن الحياة المثلى لكل من الأفراد وللدولة جلة، هي الحياة التي تشرف الفضيلة على سيرها بحيث يتم لها أن تشترك في أعمال الفضيلة » (1324 أ 2 - 8).

إن الحياة الفضلى سواء بالنسبة للمرء أو للدولة، لا يمكن لها أن تتحقق إطلاقاً بفعل ظروف خارجية غير مناسبة. لذلك لا بد من بحث وتحديد « الوسائل المساعدة » التي تساهم في تحقيق ماهية المدينة والانسان على السواء. لا بد من تصور بعض الفرضيات التي تتعلق بهذه « الوسائل

عرضي جداً هنا، ذلك انه في الظروف العادية غالباً ما يكون عدد الأغنياء قليل فيما يكون عدد الفقراء أكبر بكثير (السياسيات 1279 ب 11 - 1280 أ 6). ثمة تعديلات أخرى ستبدو ضرورية، خاصة لدى متابعة التحليل الوصفي للمجتمع، ولدى اكتشاف عدد كبير من أنماط الحكم تختلف عن التي جرى تعدادها أعلاه، ذلك من أجل إيجاد تبرير للتعديلات التي تطرأ على الظواهر الفعلية في المدينة. إن التوصل الى المعايير التي تبنى عليها هذه الفوارق الوصفية قد تم بناء على الأجزاء أو العناصر التي لا بد منها لقيام المدينة، وقد سمى أرسطو ثمانية منها: الفلاحون، الحرفيون، التجار، الاجراء المياومون، المحاربون، أعضاء المجالس القضائية والاستشارية، الأغنياء الذين يساهمون برفع مستوى المدينة، وأخيراً القناصل والحكام الذين يتولون زمام السلطة في المدينة، تبعاً لتحالف هذه العناصر وللسيطرة الاجتماعية لواحدة أو أكثر من هذه المجموعات على الأشكال أو الصور المتعددة التي تتخذها المدينة. صحيح أن بعض هذه الصفات أو معظمها يمكن أن تلتصق بنفس الشخص، إلا أنه لا يمكن للشخص عينه أن يكون غنياً وفقيراً في الوقت ذاته، وهذا ما يجعل من فئة الأغنياء والفقراء الفئتين الأساسيتين اللتين يقوم عليهما بناء الدولة، وهذا ما يسمح باعتبار الأشكال الأخرى بمثابة تعديلات أو متغيرات النمط الأوليغارشى أو النمط الديمقراطي (السياسيات 1289 ب حتى 1291 ب 13).

هذا وقد لخص أرسطو مداخلته حول الأنماط الدستورية أو أشكال الدولة، بالمعبارات التالية: « لما قلنا أن الأحكام السياسية القويمة ثلاثة تحتم أن يكون أفضلها الحكم الذي يتولى تدبيره أفضل الرجال. والحكم السياسي المتصف بهذه الصفة، هو الذي يتفق أن يتفوق فيه فرد بفضله أو أن تتفوق فيه أسرة برمتها أو جماعة من الجماعات ويستطيع فيه البعض أن يتسلم زمام السلطة والبعض الآخر أن يخضع لها، رغبة في حياة يتوخاها المرء دون كل حياة أخرى.

- مرفأ، ذلك أن تدفق الغرباء وتسرب عادات وتقاليدهم غريبة لا بد أن يؤثر على تماسك الجماعة ووحدتها (1326 ب 26 - 1327 ب 15).

بالنسبة للصفات الطبيعية التي ارتأى أرسطو توفرها في المواطنين، اختار الإقدام والشجاعة والفظنة والذكاء، من بين الصفات الأخرى التي رأى أنها موجودة في الشعب الهيليني. (1327 ب 19 أ 16). وكأنه باختياره لمثل هذه الفرضيات الممكنة، وغير المستحيلة، يقدم عرضاً للمؤسسات المدنية المثلى.

يبدأ بناء المدينة المثلى بتحديد جديد للعلاقات بين هذه المدينة، وبين العناصر المؤلفة لها. فالمدينة عبارة عن بنية مركبة، وفي بنية كهذه لا يمكن اعتبار كل العناصر الضرورية لتأليفها عناصر البنية بالمعنى المحدد للكلمة. كما أن الإنسان يحتاج من أجل حياته لآلات وملكات محدودة، ولكن هذه ليست أجزاء من ذاته، كذلك تحتاج المدينة إلى العديد من «القنايا» «المقتنيات» على أن القنايا ليست في شيء جزءاً من الدولة، مع أن كائنات حية كثيرة تكون جزءاً من المقتنيات، أما الدولة فهي شركة مثالين، يتنفي منها السعي وراء الحياة المثلى المحتملة التحقيق (1328 أ 35 - 37). صحيح أنها تحيط بكافة أنماط التحقيقات الإنسانية، ولكن الجماعة ليست أي نوع من أنواع البشر، وما أن تحقق الطبيعة الإنسانية ليس بمتناول الجميع، فليس باستطاعة كل فرد مشاركة الجماعة المتأثلة له. ولا بد للمدينة في وجودها وفي استمراريتها من وظائف متنوعة كاستصلاح الأرض. والفنون والأعمال الحرفية، الدفاع وتملك الأراضي، الخدمات الدينية والممارسات السياسية والقانونية. وهنا يطرح السؤال التالي: ما هي الوظيفة التي يجب على موظفي الدولة/المدينة القيام بها قبل سواها؟ هنا يصل أرسطو إلى الاستنتاج التالي: في الدولة المثلى لا يجب أن يقوم المواطنون بأعمال الفلاحة أو الاشتغال بالحرف اليدوية أو بالتجارة. ذلك أن هذه الوظائف

المساعدة إذ بدونها لا يمكن تصور بناء مدينة فضلى، على كل لا بد لهذه الفرضيات أن تكون في إطار ما هو ممكن، أو في إطار الشروط القابلة للتحقق، وإلا ضاع التعامل مع الواقع وصار البحث عقياً (1325 ب 33 - 49).

والشروط الأولية التي تتضمنها هذه الفرضيات تناول برأي أرسطو المجالات المادية الأربعة التالية: عدد السكان، مساحة الرقعة، موقع المدينة الدولة، وأخيراً الفطرة أو الصفات الطبيعية للسكان.

يجب أن يكون عدد السكان كبيراً بالقدر الذي يحقق للمدينة استقلاليتها، ولا كبيراً إلى درجة يتعذر معها الاحاطة بما يدور فيها. إن شرط الجبال كشرط النظام هو المقياس الصحيح، والقوانين الصحيحة ليست أمراً آخر غير النظام الجيد. ولا يمكن لتنظيم القوانين أن يطل ففة كبيرة جداً من الناس، وحدها القدرة الإلهية، لا الإنسانية، تستطيع أن تنظم الكون بأكمله. عدا ذلك، في الدولة الفضلى لا بد من انتخاب الرؤساء حسب كفاياتهم، فإذا كان العدد كبيراً تعذر أن يعرف كل مواطن قدرات مواطنيه الآخرين وكفاياتهم، وهكذا تخضع عملية انتخاب الرؤساء لمحض الصدفة. (1326 أ 5 - ب 25).

نفس الشيء يقال كذلك بالنسبة لمساحة رقعة الدولة وعظمتها. إذ يجب أن تكون المساحة خاضعة للمراقبة، ومع ذلك كبيرة ومتنوعة بما فيه الكفاية، لتمتكن الجماعة من جني المحاصيل والمواد الأولية التي تحتاج إليها. ويجب أن تكون واسعة بشكل يتيح للسكان فيها «العيش عيشة دعة وحرية وقناعة». من الناحية العسكرية يجب أن يتيح الموقع للسكان فيه بسهولة الدفاع عنه، ويجب أن تكون المدينة بالذات مشادة بشكل يسهل لها حيازة سائر رقعة الدولة من جهة، وأن تكون سوفاً يسهل عبوره من جهة ثانية، ولقرب المدينة من البحر حسناته وسيئاته. للمنفذ على البحر حسنة العسكرية والاقتصادية، ومن ناحية ثانية لا يستحسن إطلاقاً تطور الدولة إلى مدينة

القسم القادر على استخدام الوسائل الخارجية، تحقيق حياته العقلية على الوجه الأكمل. وهي من ناحية ثانية - على مستوى المؤسسات - منظمة بحيث تتيح للعقل الانسياب الى السياسة، وبحيث يصبح العقل قوة من قوى الحياة الاجتماعية. بذلك لا تفقد معايير المجتمع الذي يستحق اسم المجتمع الصالح شيئاً من صلاحيتها.

ثم ان التغيرات التاريخية والفروقات المتتالية التي طرأت على العلم بالأنظمة الاجتماعية والإنسانية، تجعل ادخال بعض التطور على نتائج الأبحاث الكلاسيكية أمراً لا بد منه. لقد انطلق أرسطو شأن سائر المفكرين الاغريق من اعتباره ان المدينة تشكل أكبر وحدة سياسية قائمة بذاتها وقادرة على التحرك والعمل السياسي. صحيح ان النظريات السياسية القديمة قد تحدثت عن جماعات أكبر مثل (الأمة Evros) كما تجسد ذلك في الحكم الفارسي، كما عرفت جماعات باسم (Hellas) ذكرها هيرودوت في كتاباته، وهذه تستند الى اتحاد رباعي للجماعات لها نفس الأصل وهي لغة مشتركة، آلهة مشتركة ومعبود مشترك وعادات مشتركة. إلا ان هذه الجماعة ليست وحدة سياسية بالمعنى التقني لهذه الكلمة. ان تصور مدينة صغيرة يتعارف فيها الناس جميعاً، يناديهم مناد واحد ويسمعون نداء متحدث واحد، يجعل من نظرية أرسطو في «المدينة» الفرضية التي لا يمكن البرهنة على صحتها: «كي يكون المجتمع جيداً، عليه أن لا يتخطى كبر المدينة».

ان فرضية من هذا النوع لم تعد مقبولة في أيامنا، ازاء هذه الفرضية يمكننا الآن على سبيل المثال التذكير بموقف ليوشتراوس Leo Strauss: ان المجتمعات الحديثة التي لا تسمح لمواطنيها المشاركة الفعلية بكامل شؤونها، بسبب اتساع رقعتها، لا تعتبر بالمفهوم الكلاسيكي جيدة، ولا يمكنها أن تكون كذلك. إلا ان الملاحظات التجريبية التي يمكن اجراءها على أرض الواقع تظهر ان الثورة الاجتماعية الصناعية والتقنية في عصرنا الراهن قد حلتنا على اعادة النظر في بعض العوامل المجهولة لدى الاغريق، بحيث يبدو

تصرف المواطن عن تحصيل الفضائل الكفيلة بتحقيق سعادته. على المواطنين إذن الانصراف الى وظائف أخرى كالجندي، الكهانة، والقضاء، وعليهم اiban حياتهم المشاركة بجملة هذه الوظائف (1328 ب 6 - 1329 أ 39).

ينتهي كتاب السياسات بأبحاث مستفيضة عن تربية الناشئة. إلا أن تفصيل كيفية تنشئة الناس على الفضيلة، والذين سيصبحون من ثم مشرعي المدينة لم يصلنا إلا مجزئاً. ومع ذلك فقد وصلنا بحته عن أهداف التربية، وتنمية الفضائل التي يحقق بها المرء ذاته بفعل مشاركته في العقل (NOUS) الإلهي. وهكذا تقودنا الأبحاث الأخيرة من «السياسات» الى بداية أبحاثه في «الأخلاق الى نيقوماخوس».

إن علم أرسطو الجديد هذا، العلم السياسي كما أودعه كتابية: السياسات، والأخلاق، وكما تنهى إلينا، هو علم المعاملات الفلسفي. إنه علم الأهداف الحققة للمعاملة وللمؤسسات الاجتماعية، التي تحقق فيها الطبيعة الانسانية حدتها الأقصى. لذلك يعاد البحث بنظام الجماعة المثلى، وبالمؤسسات الاجتماعية التي تساهم بتحقيق الطبيعة الانسانية على ضوء مثال «المدينة المثلى». إلا ان هذا المثال بالذات، خاصة اذا ما أسيء فهمه واعتبر تنويجاً لنسق سياسي بالمعنى العقيدى للكلمة، قد أثار مقاومة عنيفة من قبل المفكرين المعاصرين وعلى اختلاف مناحيهم في التعامل مع المجال السياسي. لذلك، لا بد من ايراد بعض الكلمات بهدف الايضاح.

إن نظام المجتمع الجيد قد تم تحليله في الفلسفة الافلاطونية - الأرسطية على نموذج المدينة المثلى. وتستند أسس بناء هذا النموذج على ما في طبيعة الانسان من مبدأ إلهي: انه المبدأ الفعلي. تبعاً لنموذج هذا البناء نجد ان للمدينة المثلى صفتين أساسيتين: فهي كبيرة، مزدهرة و متميزة أيضاً الى الحد الذي يتيح لقسم من المواطنين،

الجيدة. أما الآن فقد تم تخطي مثل هذه التصورات، وذلك بفضل الديانتين اليهودية والمسيحية، اللتين لا تنظران للإنسان حسب موقعه أو وظيفته الاجتماعية، بل باعتباره كيفية، ومخلوقاً مشابهاً لله في خلقه. عدا ذلك، أدخلت المسيحية مفاهيم سياسية جديدة أكثر تعقيداً، وذلك لاعتقادها أن التحقق الإنساني الكامل لا يتم في مجال العالم السياسي، بل وفي جزء كبير منه في العالم الأخروي.

لا شك أن لتطور علومنا بالإنسان وبنظامه وبالتغيرات التاريخية التي لا يمكن معرفة مداها، قد دفعتنا إلى تطوير النموذج الذي وصلنا عن المدينة المثلى.

تطوير الديمقراطية والبحث الدائم عن تنظيم المجتمع الجيد، أمراً محتوماً ولا يشكل حاجزاً أو عقبة. وهذا ما يتمثل، رغم ما في ذلك من مشاكل، في تحسين وسائل الانتاج والاتصال والمواصلات، وباحلال النظام الديمقراطي القديم بشكل سلطة تمثيلية جديدة.

إلى جانب ذلك، يظل الفارق بين تفكيرنا وتفكير أرسطو قائماً، خاصة حين يؤكد وجود فئة من الناس في كل مجتمع يطلق عليهم اسم «العبيد بالطبع»، أي من لا يستطيعون تحقيق طبيعتهم، بحيث يمكن للمؤسسات القضائية تبرير كل معاملة سيئة بحقهم، ذلك لعدم تمتعهم أو لعدم قدرتهم على التمتع بمسؤوليات المواطن في الدولة

الحواشي،

- 1 - الأخلاق إلى نيقوماخوس 1. 1094 أ 1-27، السياسات 1252 أ 1-7.
- 2 - 1097-1 ب 12، نفس المصدر 1169-9 ب 18، السياسات 1253 أ 2، و 1278 ب 20.
- 3 - راجع: 17 20-100b Aristoteles Analytica Posteriora II.
- 4 - السياسات 1253 أ 27. الأخلاق 1. 1097 ب 8-11، 1100 أ 18-30، 1101 أ 22 - ب 9.
- 5 - راجع أفلاطون - السياسي 1352-1. والأخلاق 2. 1106 أ 15-24.
- 6 - أرسطو، في النفس 2-413 أ 11-415 أ 13.
- 7 - الأخلاق 3. 1115 أ - 5. 1117 أ 20، 4. 1119 ب 22-1122 أ 17، 1123 أ 34 حتى 1125 أ 35.
- 8 - الأخلاق 6. 1139 ب 18-36. راجع أيضاً:
- 9 - الأخلاق 10. 1178 ب 25-28، 1177 ب 16-1178 أ 2، 1178 أ 16-23.
- 10 - الأخلاق 2. 1103 ب 26-29، الأخلاق 1. 1094 ب 7-11، و 10. 1179 أ 35 ب 2.
- 11 - السياسات 1252 أ 7-1. حول رأي أرسطو في المجتمع كما ترد أحياناً في ترجمتنا راجع: الأخلاق 8. 1161 ب 11-15، 1160 أ 8-30.
- 12 - بالنسبة لما يلي راجع: Bakkiis, Politics LS III - LXVII 106.
- 13 - السياسات 1255 ب 16-20. 1277 أ 33 - ب 16. 1279 أ 21، 1295 ب 19-27.
- 14 - السياسات 1276 ب 6-1279 ب 10. الأخلاق 8. 1160 أ 31 - ب 22. راجع أيضاً بخصوص أنظمة الحكم: الديمقراطي والأوليغارشي، والأرستقراطي والملكي: الخطابة 1. 1365 ب 22-1366 أ 6.
- 15 - أفلاطون: السياسي 301 أ 303-303 ت.